Das Mitleid
in der Ethik
von Kant bis Schopenhauer.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Königl. Bayer. Friedrich-Alexanders-Universität
Erlangen

vorgelegt von

Georg Pickel
aus Erlangen
Kgl. prot. Pfarrer in Karlshuld.

...BAT.
...RL

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Februar 1908.

Erlangen
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob
1908.

143

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät zu Erlangen.

Referent: Herr Prof. Dr. R. Falckenberg.

Einleitung.

Es gibt wenige Begriffe, die im Sprachgebrauche so oft mit anderen verwechselt werden wie der des Mitleids. Handlungen, deren Triebfeder die liebevolle Teilnahme und andere Bezeugungen menschenfreundlicher Gesinnung bilden, werden vielfach ohne weiteres auf das Mitleid zurückgeführt; genaue philosophische Erörterungen über das Wesen des Mitleids finden sich nicht häufig. Die ethische Bedeutung des Mitleids hat erst die christliche Sittenlehre erschlossen. Während jedoch das populäre Empfinden in dem Mangel an Mitgefühl mit den Leiden des Mitmenschen unsittliche Herzenskälte erblickt, glauben vom Stoizismus beeinflusste Denker einem aus Affekten entspringenden Handeln moralischen Wert absprechen und darum auch das Mitleid als Motiv prinzipiell verwerfen zu sollen. Zu diesen gehört Baruch Spinoza, mit dem wir unsere Wanderung beginnen. Im dritten Teile seiner Ethik, in welchem er von dem Ursprung und der Natur der Affekte handelt, definiert er das Mitleid als „die Traurigkeit, welche aus eines Andern Schaden entsprungen ist“ (cf. III L 22 E). Der Gegenstand des Mitleids kann uns völlig fern stehen, es genügt, dass wir uns dessen bewusst werden, dass „ein uns ähnlicher Gegenstand, für den wir keinen Affekt gehegt haben“ mit einem traurigen Affekt erfüllt werde, um uns mit dem gleichen Affekt zu erfüllen: diese von uns mitfühlend entstandene Traurigkeit nennen wir Mitleid (cf. III

L 27 E). Wir haben dann die „Vorstellung eines Uebels, das einem begegnet, den wir für unseresgleichen halten“ (cf. III D 18). Nun kann nicht geleugnet werden, dass die Traurigkeit einen hemmenden oder mindernden „Einfluss auf unseres Körpers Macht“ ausübt (cf. IV L 41 B), während die Lust letztere erhöht. Für Spinoza folgt daraus, dass die Lust allein sittlich gut ist, während die Traurigkeit „geradezu sittlich schlecht“ ist. Daneben gibt aber Spinoza doch auch zu, dass aus dem Mitleid auch etwas gutes folgt, nämlich dass wir, sobald wir die Traurigkeit eines Anderen mitfühlen, darnach streben, „den Traurigen von seinem Elend zu befreien“ (cf. III L 27 Z 3). Spinoza erklärt dieses Streben überaus einfach, indem er dem Vernünftigen d. h. dem der Tugend Folgenden den Wunsch imputiert, dass er, was er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünscht, einen Wunsch, der sich auch aus dem Verhältnisse erklären lässt, das der Vernünftige und damit eo ipso Fromme zu Gott einnimmt (cf. IV L 37). Eine andere Frage ist allerdings die, ob uns dadurch eine Erkenntnis vermittelt wird. Diese Frage verneint Spinoza und gelangt so zu dem Satze, dass man das Mitleid nicht infolge eines Vernunftgebotes allein üben könne, was nichts anderes heisst, als dass das Mitleid, weil nicht von der Vernunft geboten, schlecht ist (cf. IV L 27). So bleibt für den Vernünftigen nichts anderes übrig, als alle Gelegenheit, von Mitleid erfüllt zu werden, möglichst zu fliehen, und zwar nicht etwa um des von Traurigkeit erfüllten Mitmenschen willen — dieser kommt so gut wie gar nicht inbetracht —, sondern um seiner selbst willen, damit er nicht in Versuchung gerate, unvernünftig und darum schlecht zu handeln. Unser Philosoph betont zur Begründung dieser mindestens auffallenden Theorie,

dass, da alles seinen von Gott gewollten und nach ewigen Regeln und Gesetzen der Natur geordneten Gang geht, zum Mitleid gar kein Grund gegeben sei. Ferner macht er darauf aufmerksam, dass der im Affekte der Traurigkeit Handelnde, wie eben jeder vom Affekte Geleitete, leicht etwas tut, was ihn später reuen könnte, dass er, vom Affekte verblendet, nicht richtig zu erkennen oder auch ein Opfer falscher, geheuchelter Tränen zu werden in Gefahr ist. So kommt Spinoza zu dem Lehrsatz: „Das Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, für sich schlecht und unnütz.“ (cf. IV L 50.)

Wenn man diesen Lehrsatz samt dem hiefür erbrachten Beweis nebst Zusatz und Erklärung, ohne zu wissen, wer ihn aufgestellt hat, hörte oder läse und ihn irgend einem philosophischen Lehrganzen einordnen sollte, würde man ihn ohne Zweifel der Stoa zuweisen (cf. Zeller III, 1, 3. Aufl. 1880 S. 234 mit Anm. 8). Die Stoiker stellten die auf die Erkenntnis gegründete Seelenruhe als Ideal auf. Spinoza fordert hier das Gleiche: der nach Erkenntnis strebende Philosoph sieht in allen Gefühlen und Aufregungen lediglich Hindernisse seiner Arbeit. Spinoza übersieht, dass die eigentliche Quelle des Mitleids die Liebe ist. Ferner verkennt er, wie gerade durch das Mitleid das Handeln angespornt, wie das Mitleid die Ursache nicht geringer Opfer an Mühe und Eigentum wird, während nur das Übermass des Mitleids zu unvernünftigem und darum verwerflichem Handeln verleiten kann.

1. Kapitel.

Das Mitleid bei Kant.

Alles menschliche Handeln geht nach Kant auf zwei Beweggründe zurück: es kann um der Lust willen geschehen oder aus einem sittlichen Beweggrunde entspringen. Im letzteren Falle beruht es auf einem Gesetze, dessen Form allgemeingiltig ist und auf den freien d. h. völlig autonomen Vernunftwillen des Menschen einwirkt, sich also den Menschen gegenüber als Imperativ geltend macht. Dieser ist kategorisch d. h. er stellt das Gebot dem Menschen als ein unbedingtes dar, sodass er sich einer Pflicht bewusst wird. Nun hat der Mensch zu zeigen, welcher Art sein Wille ist. Im gewöhnlichen moralischen Bewusstsein lassen sich „drei Stufen sittlicher Anerkennung unterscheiden“ (Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos., 5. Aufl. 1905, S. 337): Unbescholten heisst, wer aus irgend einem Grunde das Pflichtwidrige meidet. Sodann wird man das Handeln desjenigen nicht tadeln können, den das Mitleid veranlasst, Bedrängten beizustehen. Allein, beide, der Unbescholtene wie der aus Mitleid Handelnde, handeln nach Kant noch nicht eigentlich sittlich, sondern nur legal; ihr Handeln wäre erst dann moralisch, wenn sie das Gute um des Guten willen, die Pflicht um der Pflicht willen täten.

Kant stellt nicht in Abrede, dass das Mitleid ein den Willen bestimmendes Gefühl ist und als solches zum Handeln veranlassen kann, aber dann gilt der Satz: „Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes

willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten.“ (Pr. V. S. 87.) Dabei können sich nämlich die verschiedensten Triebfedern geltend machen, nicht zum wenigsten Eigenliebe und Eigendünkel. Beide aber können vor dem moralischen Gesetze nicht bestehen, die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns bildet vielmehr die Achtung vor dem Sittengesetze, welches das Bewusstsein der freien Unterordnung unseres Willens unter ein Gesetz ausdrückt. Gerade die Eigenliebe spielt doch auch beim Mitleid eine nicht unbedeutende Rolle. Wer Mitleid fühlt, leidet mit. Es ist begreiflich, dass die Eigenliebe strebt, das Leid zu beseitigen, das aus dem Anblick des uns vielleicht völlig unbekannten Leidenden für uns selbst erwächst. Die Achtung vor dem Sittengesetze aber demütigt die Eigenliebe.

Die Ablehnung des Mitleids als sittlichen Motives ergibt sich auch aus Kants Pflichtbegriff. Es gibt keine Pflicht, Gefühle zu hegen. Ein solches ist die Liebe, aus der Mitleid erwächst. Kant sagt: „Es ist ja sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun“, worunter man sicherlich auch die Behebung ihrer Leiden und der eigenen Unlust bei ihrem Anblick verstehen kann, „aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmassen, gleichsam als Volontäre und mit stolzer Einbildung über den Gedanken der Pflicht hinwegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloss aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre“ (Pr. V. S. 100). Nur tätige Beseitigung der Leiden durch Handeln ist geboten. Geschieht diese aus Grundsatz, aus Pflichtbewusstsein d. h. aus Achtung vor dem Sitten-

gesetze, so ist sie sittlich. Was man dabei fühlt, ist völlig gleichgiltig, da man nur zum Wollen und Handeln verpflichtet werden kann. Gefühle irgendwelcher Art dabei zu hegen, ist Temperamentssache, gewissermassen Privatvergnügen. Wenn der Hartherzige hilft, handelt er nicht weniger sittlich wie der Weichherzige.

Steht aber das Mitleid nicht mit der von Gott allen Menschen gebotenen Nächstenliebe in Zusammenhang? Kant macht demgegenüber geltend, dass man niemand bloss auf Befehl lieben könne, dass im sittlichen Gebote der Nächstenliebe lediglich „die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dargestellt werde, so wie sie, als Heiligkeit keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleichzuwerden streben sollen“ (Pr. V. S. 101). Wer das göttliche Gebot der Nächstenliebe anders auffasst, wird nicht nach der Vernunft, sondern mehr oder minder aus Neigung handeln, welche „mehr oder minder knechtisch ist, mag sie nun gutartig sein oder nicht“ (Pr. V. S. 142), und in Gefahr kommen, in „Religions-“ bezw. in eine bloss moralische Schwärmerei zu geraten, „welche viele Köpfe ansteckt“.

Man könnte nun einwenden, nicht die Pflicht, sondern das Gewissen mache dem Menschen sein Handeln zur Pflicht, reguliere also auch die Gefühle des Menschen und rechtfertige das Mitleid und das von ihm geleitete Tun als sittlich. Kant ist weit davon entfernt, das Gewissen überhaupt nicht gelten zu lassen, er nennt es „das wundersame Vermögen in uns“ (Pr. V. S. 119), nur tritt es nach seiner Meinung nicht normierend und damit vor, sondern erst nach der Handlung und dann als Richter auf. Durch seine „Richtersprüche“ nach der

Handlung kann es die Forderungen des moralischen Gesetzes lediglich bestätigen. Nur die reine praktische Vernunft, nicht das Gewissen kann also die menschlichen Handlungen regeln. „Selbst das Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnahme, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein“ (Pr. V. S. 142).

Bei Spinoza mussten wir bemängeln, dass er die eigentliche Quelle des Mitleids, die Liebe, übersehen habe. Auch Kant verhält sich der Liebe als Grund des Mitleids gegenüber ablehnend; denn er sieht in ihr als persönlichem Verhältnis etwas Pathologisches und betrachtet die dann noch übrig bleibende praktische Liebe als mit der Erfüllung der Pflichten identisch, als „aus Achtung vor dem Gesetze und der Erhabenheit“ der Pflichtordnung hervorgehend. Kant hält das Mitleid zwar nicht wie Spinoza für die Seelenruhe beeinträchtigend und darum verwerflich, wohl aber bestreitet er, dass es zu moralischem Handeln befähigen kann. Er gebietet, dem Nächsten zu helfen, aber aus Pflicht, nicht aus Mitleid (= Gefühl); denn alles soll aus Grundsatz, um der Pflicht willen geschehen.

---

2. Kapitel.

Das Mitleid bei Joh. Gottl. Fichte.

Genau zehn Jahre nach Kants Kritik der praktischen Vernunft erschien Fichtes „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1798). Seine Verwandtschaft mit dem kantischen Werk ist unver-

kennbar. Fichte, der von sich bekannte: „Ich lebe in einer anderen Welt, seit ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. den Begriff einer absoluten Freiheit und Pflicht, sind mir bewiesen, und ich fühle mich darum umso froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft die Philosophie uns gibt, welch' ein Segen sie für ein Zeitalter ist, in welchem die Moral in ihren Grundvesten zerstört und der Begriff der Pflicht in allen Wörterbüchern gestrichen war", verstand es, Kants sittliche Gedanken und Grundsätze nicht bloss in viel verständlicherer Form, als jener sie dargestellt hatte, zu reproduzieren, sondern zu erweitern und zu vertiefen. Sein Verhältnis zu Kant gleicht dem Platos zu Sokrates. Und so ist sein „System der Sittenlehre" für denjenigen, welcher vom Studium der kantischen Kritik der praktischen Vernunft herkommt, ein Prüfstein für die Richtigkeit des dort Gefundenen einerseits, andererseits aber auch enthält es eine nahezu unwiderstehliche Einladung, sich an der Hand des wie ein getreuer Mentor erscheinenden Fichte weiter führen und noch genauer belehren zu lassen.

Die Grundforderung des Sittengesetzes ist auf Beherrschung des sinnlichen Triebes durch den auf Zufriedenheit mit sich selbst, auf Arbeit und Selbständigkeit abzielenden sittlichen Trieb gerichtet. Die Sittlichkeit besteht nicht allein im Wollen, auch nicht in einzelnen guten Werken, sondern in der über das eigentlich Böse in uns, die Trägheit als das sich bloss auf den Selbsterhaltungstrieb beschränkende, allen Mühen ausweichende Leben, siegenden und um ihrer selbst willen vollzogenen, aus der Selbständigkeit geborenen Tätigkeit,

welche für jeden Einzelnen durch die ihm speziell zugewiesene Bestimmung noch präzisiert wird. Hiezu bedarf es zunächst der Freiheit. Diese besteht nicht sowohl in der Möglichkeit, verschieden zu handeln, auch nicht im Streben nach eigener Glückseligkeit, sondern in dem Bewusstsein der Selbständigkeit, von welcher aber nicht etwa willkürlich Gebrauch gemacht wird, welche vielmehr sich selbst stets überwacht, was ununterbrochene Anstrengung ebenso sehr voraussetzt als im Gefolge hat. Erst so kann die Pflicht als solche erkannt und auch um ihrer selbst willen geübt werden.

Fichte unterscheidet nun zwei grosse Gruppen von Pflichten, nämlich allgemeine und besondere bedingte und allgemeine und besondere absolute Pflichten (Syst. d. Sittl. S. 347). Die allgemeinen Pflichten der ersten Gruppe sind „die Pflichten gegen das Ganze, die letzten, höchsten und absolut gebotenen, . . . unmittelbaren und unbedingte Pflichten.“ Von denen der ersten Gruppe sagt Fichte: „Ich will diese Pflichten nicht nennen Pflichten gegen uns selbst, wie man sie zu nennen pflegt, sondern mittelbare und bedingte Pflichten: mittelbare, weil sie das Mittel alles unseres Wirkens zum Objekte haben; bedingte, weil sie sich nur durch den Satz ableiten lassen: Will das Sittengesetz das Bedingte, die Realisation der Vernunftherrschaft ausser mir durch mich, so will es auch die Bedingung, dass ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke sei.“ (Syst. d. Sittl. S. 345). Von den Pflichten der anderen Gruppe erklärt Fichte, dass sie dadurch entstehen, „dass verschiedene Individuen sich in das Verschiedene, was zur Beförderung des Endzwecks (sc. der Vernunft) geschehen muss, teilen, jeder einen bestimmten Teil für alle übrigen übernehme und dagegen in einer anderen

Rücksicht ihnen die seinigen übergebe.“ (Syst. d. Sittl. S. 346). So entstehen verschiedene Stände. In ihnen gibt es unübertragbare und damit allgemeine, aber auch übertragbare, also besondere Pflichten. (Syst. d. Sittl. pag. 347). So gibt es nach Fichte vier Klassen von Pflichten: Die der Selbsterhaltung, des Standes, der Erhaltung der Anderen und des Berufes.

Dass für Fichte das Mitleid nicht in den Bereich der Pflicht gehören kann, braucht im Blicke auf Fichtes enge Verwandtschaft mit Kant wohl kaum erst bewiesen zu werden. Das Gefühl nimmt gleich dem Streben die unterste Stufe ein, von der aus sich die praktischen Funktionen durch das System der Triebe bis hinauf zum sittlichen Willen bewegen, der den Naturtrieben als kategorischer Imperativ entgegentritt. Nun kann man aber nicht bestreiten, dass das Mitleid den Menschen zu Handlungen veranlasst. Gerade das Handeln aber steht bei Fichte im Vordergrunde. Handeln ist Formung eines Stoffes, Veränderung oder Bearbeitung eines Objekts, Besiegung eines Hindernisses, einer Schranke. Man kann nicht handeln, wenn man nicht etwas hat, woran, worauf, wogegen man handelt. Die empfundene und angeschaute Welt ist nichts als ein Mittel für die Erreichung unseres sittlichen Zweckes, sie ist das versinnlichte Material unserer Pflicht. In welche Klassen Fichte die letztere einteilt, wurde oben ausgeführt. Es fragt sich also, welchen von ihnen er die Pflicht, aus Mitleid zu handeln, einordnet. Der ersten Klasse kann man sie nicht zuweisen, denn diese kennt bloss die Pflicht der Selbsterhaltung, welche Fichte in die Sätze kleidet: „Unternimm nichts, was deinem eigenen Bewusstsein nach der Erhaltung deiner selbst . . . . Gefahr bringen könnte“ (Verbot) und „Tue alles, was deiner besten Überzeugung

nach diese Erhaltung deiner selbst befördert“ (Gebot). (Syst. d. Sittl. S. 350). Im Anschluss daran fordert Fichte, man solle sich nicht ohne Not (d. h. ohne Pflicht) in Gefahr seiner Gesundheit, seines Leibes und Lebens begeben. Man könnte nun einwenden, dass man aus Mitleid solcher Gefahr sich aussetzen könne. Fichte antwortet darauf, dass es sich dann nicht mehr bloss um ein Können, sondern um ein Müssen handle. „Wie ein Pflichtgebot eintreten könne, seine Erhaltung (= Selbsterhaltung) in Gefahr zu setzen, diese Untersuchung gehört nicht hierher, sondern in die Lehre von den absoluten Pflichten.“ (Syst. d. Sittl. S. 352).

Die zweite Gruppe, die besonderen (= mittelbaren) und bedingten Pflichten umfasst die Pflichten des Standes. Fichte ist sich darüber klar, dass es bei ihrer Befolgung nicht ohne Subordination abgehen könne. Nun bedarf es wohl keiner weiteren Erörterung darüber, dass es beim Handeln aus Mitleid auf Subordination anderen Menschen, ev. sogar anderen Gefühlen gegenüber ankommt (s. o. sub Kant), trotzdem aber kann man es nicht unter diese Gruppe von Pflichten rechnen; denn das Handeln aus Mitleid ist nicht nur Standes-, sondern allgemeine Pflicht.

Für diese stellt Fichte den Grundsatz auf, dass nicht „nur das, was gut und der Vernunft gemäss ist, geschehe . . ., sondern dass es mit Freiheit, zufolge des Sittengesetzes geschehe, sonach, dass eigentliche Moralität herrsche,“ (Syst. d. Sittl. S. 370) ein Satz, welcher sich mit Kants Anschauung vom Sittlichen vollkommen deckt. Soll nun eine Handlung moralisch sein, so muss sie „mit Freiheit“ geschehen, woraus sich ergibt, dass „alle sollen formaliter frei sein ohne Ausnahme.“ Was aber, wenn einer die ihm zukommende Freiheit miss-

braucht? Hiezu kommt dann noch, dass sich der Wille der Pflicht unterzuordnen hat und zwar mit der Absicht, die „pflichtmässige Gesinnung in allen vernünftigen Wesen zu befördern." Fichte unterscheidet aufgrund dieser Erwägungen dreierlei allgemeine und unmittelbare Pflichten:

1. Pflichten inbezug auf die formelle Freiheit anderer;

2. Pflichten beim Widerstreit der formalen Freiheit vernünftiger Wesen und

3. Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.

Auch hier müssen wir für unsere Untersuchung das klassifizierende Verfahren einschlagen und fragen, was sich inbezug auf das Mitleid aus den sub 1 genannten Pflichten ergibt. Fichte macht geltend, dass es Pflicht ist, den Leib des Anderen „nicht als Werkzeug und als Mittel für meinen Willen zu gebrauchen" und verbietet jede physische Beeinflussung des Nächsten; er lässt einzig die Überzeugung durch Vernunftgründe gelten. Daraus folgert er, dass man „schlechthin nie mit Vorsatz töten" darf (Syst. d. Sittl. S. 373), wobei er die Tötung im Kriege und die Hinrichtung des Verbrechers unter die Gesichtspunkte der Selbstverteidigung und Sicherheitsmassregel rückt. Hier wird also zugleich eine Grenze für das Mitleid gezogen, eben die Sicherung des Leibes und Lebens Anderer durch Akte der Notwehr gegen Beeinträchtigung oder Vernichtung durch Andere. Ausserdem aber gilt der Satz: „Sorge für das Wohl jedes deiner Mitmenschen gerade so, wie du für das deine sorgst!" Fichte sagt, dieser Satz müsse hinfort „bei allen positiven Pflichten gegen Andere Regulativ sein." (Syst. d. Sittl. S. 377); denn alle Menschen sind einander als „Werkzeuge des Sittengesetzes" gleich.

Selbst Gefahr des eigenen Lebens darf nicht gescheut werden, und von einer Kollision der Pflichten der Selbsterhaltung mit denen der Erhaltung des Anderen kann nicht die Rede sein, denn „meine Erhaltung ist bedingt durch die des Andern, die des Andern durch die meinige. Sie sind beide ganz gleich, von gleichem Werte, aus dem gleichen Grunde. Es ist nicht meine Absicht, dass einer von beiden untergehe, sondern dass beide erhalten werden. Kommt dennoch einer oder auch beide um, so habe ich das nicht zu verantworten, ich habe meine Schuldigkeit getan“ (Syst. d. Sittl. S. 378).

Bei der Übung des Mitleids kommt aber nicht nur das Leben, sondern auch das Eigentum sowohl des Mitleid Übenden als auch des Nächsten inbetracht. In diesem Falle besteht zwischen Beiden ein bedeutender Unterschied: der eine hat, der andere braucht Eigentum. Daraus ergibt sich nach Fichte die Wohltätigkeit. „Wohltätigkeit ist Pflicht . . . und besteht darin, dass man dem Eigentumslosen ein Eigentum, einen festen Stand, eine zugesicherte und fortdauernde Existenz verschaffe. Man soll . . . so viele Werke der Wohltätigkeit, als man kann, ganz tun und nicht bloss hie und da stümpern und flicken.“ Man darf nicht ausseracht lassen, dass für Fichte das Mitleid hier gar keine Rolle spielt, sondern dass er die Wohltätigkeit einzig und allein aus dem Grunde vorschreibt: „Jeder soll ein Eigentum haben, dies ist ihr (der Wohltätigkeit) Zweck.“ (Syst. d. Sittl. S. 399). Aus diesem Grunde ist für Fichte „das gewöhnliche Almosengeben ein sehr zweideutiges gutes Werk,“ mit welchem man den Anderen eigentlich nie abspeisen darf, wenn man ihm im vollen Umfang helfen kann. Andererseits warnt er auch, ähnlich wie wir es bei Spinoza beobachtet haben (cf. o. S. 5) vor „un-

besonnener Weichherzigkeit," wenn „Menschen beim Almosenbitten keinen Zweck haben als dieses und den Bettel zu einem Stande machen." Wenn der Staat dagegen nicht einschreitet, „ist es Pflicht jeder Privatperson zu tun, soviel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zweckes zu vereiteln." Fichte verwirft Geiz und Hartherzigkeit so sehr wie das Unwesen des Bettelmönchtums (Syst. d. Sittl. S. 399). Wahre Wohltätigkeit aber muss auch dann geübt werden, wenn man Einbusse erleidet oder sich selbst einschränken muss. Andererseits besteht auch die Pflicht, das Eigentum des Andern zu erhalten, ja mit eigener Gefahr an Leib und Leben, Hab und Gut zu beschützen (Syst. d. Sittl. S. 401) und dessen Brauchbarkeit zu vermehren. „Dienstfertigkeit ist Pflicht." Aber man darf auch hier nicht unbesonnen handeln: „Bitten, deren Gewährung den Andern unserer besten Ansicht nach mehr schaden als nützen würde, ist es Pflicht, abzuschlagen" (Syst. d. Sittl. S. 402). Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich wohl der Satz: „Das Mitleid gehört nach Fichte nicht zu den Pflichten, welche in Beziehung auf die Freiheit Anderer zu üben sind, wohl aber die tätige Hilfe.

Die zweite Gruppe der von unserem Philosophen statuierten allgemeinen und unmittelbaren Pflichten umfasst die Pflichten beim Widerstreit der formalen Freiheit vernünftiger Wesen. Hier lautet der Grundsatz: „Alle sollen frei sein," und die Forderung geht dahin, dass keiner die Freiheit des Andern beeinträchtige, sondern vielmehr den Gebrauch „seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke." So eröffnet sich dann die Möglichkeit, wenn mehrere in Gefahr und auf meine Hilfe angewiesen sind, denen zuerst zu helfen, welche in

grösster Gefahr sind oder mir am nächsten stehen, aber auch Angriffe auf mein oder meines Nächsten Leben und Habe abzuwehren, indem ich den Gegner entwaffne (Syst. d. Sittl. S. 409 f.). Nie aber darf vergessen werden, dass der gegen meine oder meines Nächsten Freiheit sich Verfehlende ein Werkzeug des Sittengesetzes sein soll. Daraus ergibt sich die Feindesliebe. Ihr Inhalt ist, dass man an die Besserungsfähigkeit des Feindes glaubt und die Besserungsmöglichkeit benützt. Demnach ist nicht sowohl das Mitleid als tätige Hilfe auch gegenüber solchen zu üben, welche sich bewusstermassen gegen ihre Mitmenschen verfehlen; es gehört also auch nicht zu den Pflichten beim Widerstreite der formalen Freiheit vernünftiger Wesen.

Gehen wir nun zu der dritten Gruppe allgemeiner und unmittelbarer Pflichten über, welche Fichte als solche „in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität" bezeichnet. Er geht hiebei von der Erwägung aus: „Nur dasjenige ist moralisch zu nennen, was aus eigenem freien Entschlusse geschieht, ohne die geringste Zunötigung und ohne den mindesten äusseren Beweggrund." Würde demnach Mitleid in der Hoffnung auf Lohn oder auch aus Furcht vor Strafe, und zwar auch vonseiten Gottes, geübt, so wäre es unmoralisch. An Stelle dieser äusseren Gründe setzt Fichte hier einen inneren und zugleich absolut dominierenden, welcher bereits bei Kant uns begegnet ist, den der Achtung. Ihn gilt es nach zwei Seiten auszubilden, inbezug auf sich selbst (Selbstachtung) und inbezug auf den Nächsten, sofern er Werkzeug des Sittengesetzes ist. Aus der Selbstachtung ergibt sich dann das Mitleid; wer es nicht übt, kann sich selbst nicht mehr achten, muss sein Gewissen betäuben oder an sich verzweifeln, wird aber

gerade dadurch für den Andern Gegenstand des tätigen Erbarmens und der Hilfsbereitschaft (Syst. d. Sittl. S. 429 f). Aus der Pflicht der Achtung Anderer folgt für Fichte die des guten Beispiels. Da es auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine gleichgiltigen Handlungen gibt, alles also auf Pflichten zurückgeht, muss alles „Pflichtwidrige notwendig ein böses Beispiel" geben (Syst. d. Sittl. S. 436). Demnach ist eine Handlung nur dann moralisch, wenn sie offen und ohne Blick nach rechts oder links geschieht. Dass dies auch für das Handeln aus Mitleid zu gelten hat, ist ohne weiteres klar. Das vom Mitleid diktierte Handeln, nicht aber das Mitleid als Gefühl gehört somit auch zu den Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.

So lässt sich Fichtes Stellung zum Mitleid folgendermassen kennzeichnen: Gleich Kant zwischen legalem und moralischem Wollen und Handeln streng unterscheidend und das Moralische dem Legalen unbedingt überordnend lehnt Fichte das Mitleid als Gefühl zwar ab, stellt aber das vom Mitleid angespornte und als Pflicht aufgefasste Handeln als zu den allgemeinen und unmittelbaren Pflichten des Menschen als des Werkzeuges des Sittengesetzes in vollstem Umfange gehörig dar. Er lässt gleich Kant das Gewissen nur als Richter der vollzogenen Handlungen gelten, betrachtet die Liebe zum Nächsten als unerlässliche Bedingung des sittlichen Lebens noch mehr wie Kant und hält die Übung des Mitleids, sofern sie tätig und aus Achtung vor dem eigenen Ich und dem diesen gleichstehenden Nächsten erfolgt, für ebenso unbedingt geboten als selbstverständlich.

3. Kapitel.

Das Mitleid bei Krause und Baader.

Unter den zahlreichen, von Schülern und Verehrern Krause's, besonders von Herm. v. Leonhardi herausgegebenen Schriften Krause's kommt hier zunächst das Lehrfragstück „Die Gebote der Menschlichkeit, Gebote der Menschheit an jeden einzelnen Menschen" inbetracht. Das Gefühl des Mitleids und die daraus folgenden Handlungen können sich nur im Kreise aller zum Leben vereinter Menschen zeigen, und so ist das Mitleid ein Bestandteil der Menschlichkeit, welche Krause als den „Trieb, die Gesinnung und das Streben, so zu leben, wie es die Wesenheit der Menschheit und des Menschen und die Verhältnisse der Menschheit, und des Menschen zu Gott und zu der Welt erfordern," definiert. Alles, auch der Mensch und die Menschheit strebt nach der Vollendung seiner selbst d. h. in sich selbst und allen seinen Verhältnissen zu sein und seine ewige Wesenheit in der Zeit zu verwirklichen.

Zu diesem Zwecke lässt nun die Menschlichkeit an jeden Einzelnen eine Reihe von Geboten und Verboten ergehen. Krause führt zunächst sechzehn Gebote auf, unter welchen das vierte, siebente, zehnte, dreizehnte und sechzehnte für unsere Frage von Bedeutung sind. „Du sollst das Menschheitwesen (die Menschheit) erkennen, achten, lieben und heilig halten," lautet das vierte Gebot, und Krause entwickelt es aus der Tatsache der Entstehung des Menschen aus und seiner Verbindung mit Gott, dem höchsten Gut und höchsten Guten, welch' letztere durch Leib und Geist in gleichem Masse hergestellt ist. Die Menschheit stellt ihm eigentlich nur ein grosses Ganzes, den einen grossen Menschen dar, an

welchem der Einzelne nur ein Glied bildet. In dieser Einheit der Menschheit liegt die Möglichkeit, sie zu lieben und zwar ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit des „Einzelselbwesens“ (= Individuum) wie auf die Teilmenscheit des Erdteils oder Volkslandes (= Vaterland). Die Menschheit ist in Gott gegenwärtig; darnach hat der Einzelne sein Leben in ihr und sein Verhalten zu ihr einzurichten, mit freudiger Einsetzung seiner Kraft ihrem Ganzen auf Erden sich einzufügen und alles als Mittel zu dem Zwecke zu betrachten, das höhere Leben der Menschheit zu fördern. Das bedingt freilich, dass der Einzelne sich auch „als Teilwesen Wesens, d. h. als endliches Wesen in Gott, als selbständiges und geselliges Wesen, besonders aber als Glied (= Organ) der Menschheit erkenne, achte, liebe und heilig halte.“ Man könnte fragen, ob da nicht Pflichtenkollision möglich sei. Krause führt dagegen nicht mit Unrecht an, dass die Selbsterkenntnis dem Menschen die nötigen Schranken ziehe und ihn bei aller Selbständigkeit als geselliges Wesen kennzeichne, dass aber auch das Gewissen ein entscheidendes Wort rede und den Menschen befähige, alle Selbstliebe zu überwinden, die Menschheit in sich zu fördern und „ein ganzer Mensch sein“ zu können (7. Gebot). Letzteres geschieht durch vernunftmässige Beherrschung der Leidenschaften (= Neigungen). „In jedem Menschen ist der Möglichkeit nach alles Göttliche, Gute, aber auch alles Gottwidrige, Schlechte,“ und dieser Umstand erfordert eine auf dies oder jenes gerichtete Selbstbestimmung. Damit statuiert Krause das Moment des freien Willens und die Möglichkeit der Tugend d. h. des „Lebens des Menschen nach dem reinen einen Gesetze.“ Durch freien Entschluss hat der Mensch zu sorgen, dass das Ansichgute geschehe, und seiner Eigen-

wesenheit d. h. sich selbst treu zu leben. Dies Gute kann nie ein Ubel werden, nie wesenwidrig sein, wohl aber kann es das Böse d. h. das aus der Unvollkommenheit Entstehende und dem Wesen Entgegengesetzte aufheben. Zur Tugend gehört, dass sie „durch Aufhebung der schädlichen Anlebnisse, Einlebnisse und Vereinlebnisse und durch Erweckung des Guten, welches durch das Böse ermattet war," das Böse ausschalte (10. Gebot). Hiezu kommt noch, dass er das Gebot der unumschränkten Nächstenliebe als eines der Hauptgebote der Menschlichkeit betont und aufgrund desselben es als Kennzeichen der der Eigenliebe in gutem Sinne gleichkommenden Nächstenliebe bezeichnet, wenn man mit gleich zärtlicher Sorgfalt (wie von sich selbst) vom Nächsten Schmerz und Übelsein abwendet, entfernt und verhütet." Dass der Mensch es dahin bringt, liegt aber nicht ohne weiteres in seiner Kraft, sondern an Gottes Hilfe, mit welcher man im Nächsten ein Kind Gottes sieht. Krause betont den Begriff der „Gottinnigkeit" des Menschen d. h. die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und die sich daraus ergebenden Folgen für das Verhalten des Menschen zu seinem Nächsten in einer Weise, welche den über Krause's oft recht sonderbare, alle fremdsprachlichen Termini verdeutschen wollende Ausdrucksweise wegsehenden Leser fast vergessen lassen kann, dass er keinen positiven evangelischen Theologen, sondern einen den Begriff des antiken Weltbürgertums in die Moderne übertragenden Philosophen vor sich hat.

Wenden wir das bisher Gefundene auf das Mitleid an, so sehen wir, wie Krause es im Gegensatz zu Kant und Fichte als schlechthinige Pflicht hinstellt, die Hilfe Gottes als unbedingt zu deren Erfüllung nötig postuliert, und zugleich auch gegen Spinoza Front macht, welcher das

Mitleid um desswillen verwirft, weil es die Seelenruhe beeinträchtigt und sogar zu unvernünftigem, den Mitleidigen schädigendem Tun verleiten kann.

Dem Protestanten Krause stellen wir den ihm innerlich verwandten Katholiken Baader an die Seite. Letzterer zeigt sich besonders in seiner Ethik als Gegner von Kant und Fichte. Er polemisiert gegen die ausschliessliche Betonung des Gesetzes durch Beide und versucht nachzuweisen, wie das moralische Gesetz Kants „immer nur negativ, vorwerfend, billigend und verwerfend" sei (I, 13) und wohl eine Unglückseligkeits-, nicht aber eine Glückseligkeitslehre gebe (I, 15). Was Baader von Kants Moral abstösst, ist dann auch dessen Verkennung des religiösen Faktors überhaupt und des Gebotes in besonderen (I, 19), wie er denn überhaupt nicht müde wird, zu behaupten, dass Kants Moral gewissermassen vom Teufel inspiriert sei. Kants und Fichtes rationalistischer Ethik stellt er eine wenn auch nicht theologische, so doch sehr religiös gefärbte, an den Kirchenvätern wie den Scholastikern und Mystikern des Mittelalters, besonders am Aquinaten orientierte Ethik entgegen. Die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott schliesst für ihn den Begriff der Freiheit im anthropologischen Sinne einfach aus, und die Aufgabe des Menschen ist nach Baader darin zu erblicken, Gottes „Denken, Wollen und Wirken in einer dem Menschen zugewiesenen niedrigen, äusseren Region abbildlich fortzusetzen, so wie dasselbe ihm urbildlich vorgewiesen wird (I, 370). Baader geht darauf aus, die Ableitung alles creatürlichen Selbstbewusstseins als eines secundären von dem göttlichen als dem ursprünglichen nachzuweisen (I, 203) und das „Tun der Creatur als Fortsetzung des schöpferischen Tuns" darzustellen (I, 211). Die menschliche Freiheit

ist demnach nur eine solche in der Abhängigkeit (I, 210). Kant und Fichte haben nach Baaders Ansicht wohl insofern Recht, als sie das Gesetz in uns anerkennen, aber dass sie dessen Ursprung aus Gott und seine alleinige Erfüllbarkeit durch Gottes Hilfe leugnen, ist ihr Grundirrtum, welcher ihre Lehre als „eine alle Religiosität und Moralität radikal zerstörende Irrlehre“ entlarve (I, 143), Religion und Moral trenne (I, 242), den Menschen über alle menschliche Ordnung erhebe (I, 85) und den Atheismus als eigentliche Religion erweisen wolle, ein ebenso seelen- als staatsgefährliches Beginnen (I, 365, 371, XV, 61, 69). Man sieht, Baader bewegt sich in streng römisch-katholischen Bahnen. Was dies für das Mitleids bedeuten will, dürfte ohne weiteres klar sein: Streng gesetzlich im religiös-römischen Sinne, alle eigene freie Willensentscheidung aufhebend, darf das Gefühl des Mitleids unter stetem Kampfe gegen das Böse als Schuld wohl gehegt werden, muss aber lediglich unter dem Gesichtspunkte des verdienstlichen Werkes in die Tat umgesetzt werden, welch' letztere jedoch nur unter Gottes Hilfe erfolgen und nie zu einer den Handelnden völlig befriedigenden Vollendung kommen kann.

4. Kapitel.

Das Mitleid bei Hegel.

Hegels „Lehre vom objektiven Geiste“ zerfällt in die drei Teile: Recht, Moralität und Sittlichkeit. Der Wille des Menschen macht sich nach aussen hin geltend, so entsteht das Recht, er wirkt aber auch nach innen, so entsteht die Moralität, endlich ist er objektiv und subjektiv, woraus die Sittlichkeit als vollkommene Wirklichkeit des Guten folgt.

Das Recht stellt eine Reihe von Verboten dar, aus welchen die Gebote erst abtrahiert werden müssen. Für unsere Frage ist hier lediglich dies von Bedeutung, dass Hegel fordert, den Nächsten stets als das zu respektieren, was er ist, nämlich als Person, was alle Willkür ihm gegenüber ausschliesst, aber auch die Vergeltung des von ihm vollbrachten Unrechts auf dem Wege der Strafe rechtfertigt. Das Recht hebt also das Mitleid auf.

Der Mensch ist im Besitze der subjektiven oder moralischen Freiheit und verfügt über die Kenntnis von Gut und Böse, welche ihm aber nicht von irgend einer Autorität oktroyiert ist, sondern „in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht u. s. f. ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung hat“ (§ 503). So erscheint ihm das Gute als ein von ihm zu erfüllendes Soll, zu welchem dann auch der Einzelwille Stellung nimmt. Soll und Einzelwille sind aber nicht selten einander direkt entgegengesetzt, sie stehen sich wie Gut und Böse gegenüber. Inbezug auf das Gute nun erwächst dem Subjekt die Pflicht, das Gute zu erkennen, zu wollen und in die Tat umzusetzen (§ 507). Aber das Gute ist keine Einheit, sondern vielerlei, woraus sich die Mannigfaltigkeit der Pflichten ergibt, welche einerseits „in Übereinstimmung stehen sollen um der Einigkeit des Guten willen,“ andererseits aber auch kollidieren können. Nun kann der Fall eintreten, dass der Mensch etwas als gut ansieht, was tatsächlich böse ist, sodass sich Objektivität und Subjektivität diametral entgegenstehen; wer hat dann zu entscheiden? Hegel antwortet darauf, dass es Aufgabe des Gewissens sei, in diesem Widerstreite zu entscheiden. Das Gewissen ist dazu fähig; denn es „ist der Wille des Guten,“ allein, es ist auch wieder nicht imstande, immer das Richtige zu treffen,

es „ist in dieser reinen Subjektivität das Nicht-Objektive, Nicht-Allgemeine, das Unsagbare, . . . über welches das Subjekt sich in seiner Einzelheit entscheidend weiss“ (§ 511).

Wenden wir dies auf das Mitleid an! Mein Nächster ist mir gleich; denn er ist wie ich Persönlichkeit. Als solche muss ich ihn stets behandeln. Nun ist er im Unglück. Daraus und aus seiner Persönlichkeit, seiner Gleichheit mit mir, ergibt sich nach Hegel die Pflicht, ihm zu helfen. Das Gute verlangt dies von mir. Nun aber ist dieser mein Nächster mir fremd oder aus irgend einem Grunde mir unsympathisch, und ich kann ihn in seinem Elend schmachten oder gar verschmachten lassen. Wer muss die Entscheidung treffen? Hegel antwortet darauf prompt: „Dein Gewissen.“ Aber wie wird dieses entscheiden? Hegel betont mit Recht, dass die Entscheidung sehr verschieden ausfallen kann, verschieden nach dem Begriffe, den ich von Gut und Böse habe. Daraus ergibt sich, dass das Mitleid auf dem Boden der Moralität nach Hegel einerseits wohl Pflicht, andererseits aber ebensogut ein Adiaphoron sein kann. An sich ein praktisches Gefühl nicht nur des Angenehmen oder Unangenehmen hat das Mitleid keinen ihm immanenten, seiner eigentlichen Natur gehörigen Inhalt, sondern empfängt diesen von aussen als einen ihm eigentümlichen, je nach der sittlichen Grundlage von anderen verschiedenen (§ 472).

Unsere Untersuchung über das Mitleid bei Hegel wäre jedoch unvollständig, wenn wir nicht auch seine bedeutenden Ausführungen über „Naturrecht und Staatswissenschaft“ berücksichtigten. Hier wird, wenn auch viel ausführlicher als in der Encyclopädie, das oben dargestellte wieder vorgetragen. Was oben von Hegels

„Recht“ behauptet wurde, dass es nämlich für das Mitleid so gut wie keinen Raum biete, dass es aber den auch für das Mitleid und seinen Inhalt wertvollen Satz von der gleich der eigenen zu achtenden Persönlichkeit des Anderen aufstelle, sehen wir in diesem Werke Hegels bewiesen. „Sei eine Person und respektiere die Anderen als Personen!“, dies ist für Hegel das Rechtsgebot. Es setzt die Freiheit des Willens voraus, welcher sich zunächst nur in Begierden, in Bedürfnissen, in Trieben oder zufälligem Belieben äusserst, aber dann auch die Möglichkeit anerkennt, in besonderen Fällen besonders handeln zu können. Um nun Verletzung der eigenen oder fremden Person hintanzuhalten, bedarf es des Rechtes, welches nur negativ in einer Summe von Verboten sich geltend macht (§ 38). Die Sphäre der Person ist eine doppelte, eine äussere und eine innere. Erstere ist der Person im Eigentum gegeben: „Persönlichkeit ohne Eigentum ist nicht denkbar.“ Freilich muss man dann auch zwischen veräusserlichem und unveräusserlichem Eigentum unterscheiden. Zu letzterem rechnet Hegel die Persönlichkeit selbst, die allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit und Religion, unter ersterem versteht er besondere, körperliche und geistige Geschicklichkeiten, soferne sie sich auf einzelne Produktionen und einen zeitlich beschränkten Gebrauch erstrecken, aber auch Dinge, welche vom Besitze des Einen in den des Anderen durch Vertrag im weitesten Sinne übergehen. Hier nun kann man fragen, ob nicht auch das Mitleid den freien Willen des Menschen bestimmen kann, sich eines veräusserlichen Gutes zum Besten eines Anderen zu begeben. Hegel verneint dies, indem er in solcher Veräusserung eines Eigentums einen von der Willkür ausgegangenen Vertrag erblickt, bei welchem Eigentum aufgegeben und erworben wird.

Dass diese Erwerbung die Folge einer freiwilligen Aufgabe des Eigentums darstellt, macht nichts aus, nach Hegel liegt dann eben ein Schenkungsvertrag vor. Demnach kann es dann aber auch kein Unrecht sein, wenn man es unterlässt, Mitleid zu üben.

Anders ist dies auf der Stufe der Moralität. Beim strengen Rechte wird weder nach Grundsatz noch nach Absicht gefragt: „Die Frage nach der Selbstbestimmung und Triebfeder des Willens wie nach dem Vorsatze tritt beim Moralischen ein“ (§ 106 Zusatz). Wer sich auf den moralischen Standpunkt stellt, übt das Recht des subjektiven Willens. Hier kommt das eigentümliche Interesse des Menschen in Frage, hier bestimmt er sich selbst. Diese Selbstbestimmung geschieht durch Vorsatz, durch die Absicht und das Wohl, endlich durch das Gute. Nur die Handlung, welche mit diesen Dreien übereinstimmt, ist moralisch (§ 114). Schon im Blick auf den Vorsatz kann das Mitleid gefordert werden; sofern nämlich der andere durch dessen Unterlassung Schaden erleidet, kann dem Unterlassenden mehr oder weniger eine Schuld imputiert werden. Nun soll der Handelnde aber nicht bloss seine einzelne Handlung, sondern auch das Allgemeine, welches mit ihr zusammenhängt, wissen, sodass er zugleich mit dem Einzelnen das Allgemeine will, welch' letzteres dann zur Absicht wird. Demnach muss man bei einer Handlung nicht bloss darnach fragen, ob mit ihr der Handelnde seine Pflicht tue und rechtschaffen sei, sondern darnach, was er will, weil dadurch die Handlung erst einen subjektiven Wert für ihn bekommt (§ 121 Zusatz, § 122), ihn selbst befriedigt. Selbstbefriedigung allein anzustreben, würde aber den Wert der Handlung herabsetzen, ja geradezu aufheben; es gilt das Wohl Anderer, ja Aller ins Auge zu fassen, und darnach

sein Handeln einzurichten (§ 125). Demnach ist das Gefühl des Mitleids und jede aus ihm folgende Handlung erst dann moralisch, wenn das Gute nicht allein geübt wird, um den eigenen innern Menschen zu befriedigen, sondern um dem Anderen und damit der Allgemeinheit zu nützen. Um aber dahin zu gelangen, muss das Gute als Aufgabe erkannt werden, deren Lösung zwar erstrebt werden muss, nie aber völlig erreicht werden kann. Aber kann man überhaupt das Gute (= Wahre) auch wirklich erkennen? Hat man es nicht etwa bloss mit seinen Erscheinungen zu tun? Wer dies behauptet, würde damit „allen sittlichen Wert und Würde aus dem Geiste hinwegnehmen“ (§ 132). Das Gute steht vielmehr zu dem Menschen im Verhältnis der allgemeinen Pflicht, welche um ihrer selbst willen getan werden muss. Hegel erkennt an, dass Kants Verdienst wesentlich darin bestehe, dass er „diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben“ habe. Aber was ist Pflicht? Wer antworten wollte, die Pflicht bestehe im Rechttun und in der Sorge für das eigene und allgemeine Wohl, vergässe, dass die Pflicht diese beiden Bestimmungen nicht in sich trägt, sondern unbedingt ist, dass, wollte man diese gelten lassen, „alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden kann“ (§ 135). Hegel sieht hier nur einen Ausweg, er sagt: „Das Gute ist abstrakt, soll es konkret werden, so muss es ein Bestimmendes und Entscheidendes geben, das Gewissen.“ Dieses ist die „tiefste und innerliche Einheit mit sich selbst, wo alles Äusserliche und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst“ (§ 136). Es will, was an und für sich gut ist, hat feste Grundsätze, und diese sind ihm für sich objektive Bestimmungen und Pflichten. Hegel

spricht hier aber lediglich vom Gewissen im allgemeinen und unterscheidet davon das Gewissen des einzelnen Individuums, für welches er dann die Wahrhaftigkeit als Massstab nimmt, um dem Einwand der Giltigkeit des subjektiven Wissens und Handelns zu begegnen. Nun aber ist der Begriff der Pflicht, des Rechten und Guten in verschiedenen Zeiten und Verhältnissen verschieden; dies hat seinen Grund darin, dass eben auch das Gewissen Wandlungen unterworfen ist und irren kann, „als formelle Subjektivität schlechthin ist es auf dem Sprung, ins Böse umzuschlagen.“ Daher ist es möglich, dass eine an sich böse Tat als für sich und für andere gut bezeichnet werden kann, dass aber auch „der Böse in guten Gründen für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden kann, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt“ (§ 140). Wie bereits oben bemerkt, ergibt sich aus Hegels Lehre vom Guten und von der Pflicht wie besonders vom Gewissen mit seiner Wandelbarkeit und Irrtumsfähigheit, dass das Mitleid, je nachdem das Gewissen es beurteilt, und je nach dem Begriff, welchen der Mensch vom Guten hat, zu den Pflichten, aber auch zu den Adiaphora, ja schliesslich auch zum Schlechten gerechnet werden kann, ein Standpunkt, welcher dem Kants und Fichtes wie dem Krauses und Baaders direkt widersteitet.

Über die Moralität stellt nun Hegel die Sittlichkeit als Verbindung von Legalität und Moralität zu einer höheren Einheit. Wollte man aber hier an Kants oben geschilderte Gedankengänge erinnert werden, würde man sehr enttäuscht. Für Hegel ist Sittlichkeit die in der Gemeinschaft herrschende, vom Einzelnen als sein eigenes Wesen empfundene und in den Kreisen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates geübte Gewohn-

heit. Erst durch die Zugehörigkeit des Menschen zu diesen sittlichen Kreisen bekommen die Begriffe der Pflicht und der Tugend ihren eigentlichen Inhalt. Hegels Gegensatz zu Fichte ist damit klar, aber eines ist beiden doch gemeinsam: sie sehen den Wert des Einzelnen in der Wirkung auf das Ganze.

5. Kapitel.

Das Mitleid bei Schleiermacher.

Was Schleiermacher von den bisher besprochenen Philosophen unterscheidet, ist dies, dass er auf die in der antiken Philosophie übliche Dreiteilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zurückgriff, was jene mit Recht vermieden hatten. Güter sind nach ihm die sittlichen Gestaltungen des von der Vernunft geleiteten Natürlichen. Tugend ist das persönliche Einswerden von Vernunft und Sinnlichkeit, welches sich entweder als Gesinnung oder als Fertigkeit und dann bald erkennend bald darstellend zeigt. Auf diesem Wege gelangt Schleiermacher dazu, vier Kardinaltugenden, nämlich Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit zu statuieren. Pflicht ist die Idee des Guten in imperativischer Form. Sie gebietet, jederzeit die ganze sittliche Kraft einzusetzen, die sittliche Aufgabe ganz zu erfassen, alle Tugenden zu üben und alle Güter im Auge zu behalten. „Innerliche Anregung und äusserliche Aufforderung bilden dabei die Norm.“ Zu erwähnen ist dann noch die Einteilung der Pflichten in Rechts-, Liebes-, Berufs- und Gewissenspflichten.

Worunter ist nun das Mitleid zu subsummieren? Schleiermachers etwas ermüdende schematische Darstellung lässt dies nicht ohne weiteres erkennen. Unter

die Tugenden ist das Mitleid insofern zu rechnen, als ja die Liebe zum Nächsten unerlässlich ist. Liebe ist nach Schleiermacher Gesinnung im Darstellen, „das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Prozess, so wie das Hineingehen der Materie in den organischen Prozess Leibwerdenwollen ist“ (Phil. Sittenl. § 303). Sie ist nun gleich und ungleich, frei und unfrei. Unter gleicher Liebe versteht Schleiermacher die bürgerliche, unter ungleicher die Eltern- und Kindesliebe, unter freier die Freundschafts- und Geschlechtsliebe, unter gebundener die Identität des Volkes und der Bildung (§ 304). „Die gebundene Liebe im Charakter der Ungleichheit ist Fürsorge auf der einen Seite, Ehrfurcht auf der anderen“ (§ 306 . Hier darf aber nicht übersehen werden, dass unter Fürsorge leibliche und geistige verstanden und jedes Missverhältnis zwischen beiden als unsittlich betrachtet wird. „Unbewusst ist es Lieblosigkeit, bewusst ist das Zurücktreten der freilassenden Liebe die übermütige Gewissenlosigkeit, das der leitenden die träge.“ Nimmt man dann noch hinzu, dass Schleiermacher die Ehrfurcht als Gehorsam und Scheu definiert und den Gehorsam als Korrelat der leitenden, die Scheu als Korrelat der freilassenden Fürsorge ansieht, so kann man wohl behaupten, dass das Mitleid, sofern man es als Gefühl betrachtet, unter die Rubrik Tugend als Liebe zu setzen ist.

Sollte das Mitleid aber nicht auch unter die Tugend als Fertigkeit subsummiert werden können? Gilt es hier doch, die sittliche Aufgabe zu erfassen, das persönliche Moment zurückzudrängen und dafür die Beziehung auf die Gesamtheit der sittlichen Sphären aufrecht zu erhalten! Dazu bedarf es nach Schleiermacher

der Besonnenheit und der Beharrlichkeit. „In der Besonnenheit lässt sich alles reduzieren auf den Zweckbegriff in verschiedenen Abstufungen“ (§ 314). Sie hat alle sittlichen Streitigkeiten zu entscheiden und „ist auch auf das Gefühlsmoment auszudehnen“. Leider hat unser Philosoph diesen Gedankengang nicht weiter ausgeführt, obgleich er die Tugend als Kampf auffasste und das Gewissen als wichtigen Faktor zur Eindämmung der Leidenschaften anerkannte. Unter Beharrlichkeit versteht er nicht wie im gewöhnlichen Sprachgebrauche die Abhaltung störender Gefühle, welche das Handeln hemmen möchten, sondern Ausdauer im sittlichen Motive für sich unter Abhaltung jedes fremden störenden Motivs, und knüpft hieran eine mehr pädagogische, technische Zusammenstellung, bei welcher er das Sittliche weit über seinen eigenen Bereich ausdehnt. Für unsere Untersuchung hat dies keine Bedeutung, zumal Schleiermachers Ausführungen in seiner philosophischen Sittenlehre allenthalben den Eindruck des Unfertigen machen.

Letzteres findet man besonders beim dritten Teile derselben, der Pflichtenlehre. Der Begriff der Pflicht ist von denen des höchsten Gutes und der Tugend durchaus nicht scharf geschieden, jeder derselben befasst vielmehr in seiner Weise das Gesamtgebiet der Tugenden und steht mit den andern in stetiger Wechselwirkung. Wenn nun die Pflicht als solche dargestellt werden soll, so kann nur aufgezeigt werden, was zwischen der Tugend und dem höchsten Gute, zwischen der wahrhaft sittlichen Gesinnung einerseits und ihren Erzeugnissen andererseits liegt, die eigentlich sittliche Handlung. Demnach müsste, wie Jodl richtig bemerkt, ein System von Handlungsweisen als Pflichtenlehre entwickelt werden. Schleiermacher beachtet das jedoch nicht, sondern behauptet:

„Die Pflichtenlehre als solche muss unabhängig von den beiden anderen Darstellungen gehalten werden“ und „Pflichtenlehre ist auch Darstellung der ganzen Sittenlehre“. Er erblickt das Wesen der Pflicht in der einzelnen Tat gegenüber dem habitus der Tugend. Für uns kommt hier natürlich in Frage, zu welcher Pflicht Schleiermacher das aus dem Mitleid folgende Handeln — das Mitleidsgefühl hat an sich schon, nach Schleiermachers Darstellung wenigstens, hier keinen Platz — rechnet. Bei sämtlichen Pflichten kommt es auf ein Aneignen bald in universellem bald in individuellem Sinne an. Letzteres beobachten wir bei den Gewissens- und Liebespflichten. Dass das Handeln aus Mitleid auf individueller Aneignung beruhen muss, dürfte ohne weiteres klar sein; handelt es sich doch bei dieser wieder um Völker (den Staat und die in ihm bestehenden sittlichen Gemeinschaften) noch um erkennende oder bildende Tätigkeit (§ 344). Inbezug auf die Gewissenspflicht nun verlangt Schleiermacher selbständige Entwicklung der eigenen Individualität aus sich selbst und ohne Anlehnung an andere. Ob hier eine Stätte für ein Handeln aus Mitleid ist oder nicht, ist unschwer zu entscheiden. Sicherlich fällt es mehr in den Bereich der Liebespflicht, welche im Stiften individueller Gemeinschaft und im Handeln darin besteht, sodass es zu einer Identität von innerer Anregung und äusserer Aufforderung kommt (§ 354). Weitere nähere Angaben — und auch diese in recht unfertiger Form — macht Schleiermacher nur für das Verhältnis von Familie und Staat.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Schleiermacher das Mitleid zwar nicht ablehnte, sondern in der Gestalt der Fürsorge als berechtigt anerkannte, andererseits aber in

seiner schematischen Einteilung der Ethik dafür keinen eigentlich festen Platz finden und ihm darum auch keine zusammenhängende Darstellung widmen konnte.

---

6. Kapitel.

Das Mitleid bei Schelling.

Hegels Philosophie gleicht einem erhabenen und erhebenden Bauwerke. Wie sich in einem solchen jeder Teil dem Ganzen harmonisch einfügt, so ist Hegels Philosophie ein streng in sich geschlossenes System. Das gerade Gegenteil beobachten wir bei Schelling. Dieser Philosoph stand zu verschiedenen Zeiten unter dem Einflusse verschiedener Denker. Erst mit Fichte in engster Fühlung, dann von Herder beeinflusst, dann Spinozas und Giordano Brunos Ansichten huldigend, bald Plato und dem Neuplatonismus sowie dem Mystiker Jakob Boehme folgend, dann Aristoteles und der Gnosis zugänglich, zu gleicher Zeit aber auch den Ansichten seiner Zeitgenossen Baader und Eschenmayer zuneigend, konnte er gar nicht dazu kommen, die einzelnen Disziplinen der systematischen Philosophie von seinem Standpunkte aus zu bearbeiten. Dies macht sich insbesondere für die Ethik unangenehm bemerkbar, sodass wir, wenn wir Schellings Ansicht über das Mitleid darstellen wollen, den verschiedenen Entwicklungsstufen seiner Philosophie folgen und von seiner Stellung zu den ihn beeinflussenden Philosophen auf seine Ansicht über das Mitleid schliessen müssen, eine Arbeit, vor der wir auch auf die Gefahr hin nicht zurückschrecken zu dürfen glauben, oft lediglich auf Vermutungen angewiesen zu sein.

Fichtes Ansicht über das Mitleid wurde bereits oben (cap. 2) ausführlich dargestellt. Nicht das Mitleid, wohl

aber die werktätige Hilfe ist eine allgemeine und unmittelbare Pflicht, welcher der Mensch als Werkzeug des Sittengesetzes um ihrer selbst willen, aus Achtung vor sich selbst und mit Rücksicht auf den ihm völlig gleichstehenden Mitmenschen zu genügen hat. In seiner Schrift „Über das Ich" stellt sich Schelling so sehr auf den Boden Fichtes, dass dieser in ihr einen Kommentar zu seiner Wissenschaftslehre zu sehen geneigt war, obwohl sich auch bereits Andeutungen des späteren Idealismus Schellings fanden. Ebenso ist Schellings „Transscendentalphilosophie" nichts anderes als „eine ergänzende Umarbeitung der Fichteschen Wissenschaftslehre" (cf. Falckenberg l. c.). Nimmt man hinzu, dass unser Philosoph in seiner „Naturphilosophie" direkt unter dem Einfluss Kants, dessen Stellung zum Mitleid oben (cap. 1) ausführlich dargestellt ist, aber auch des den Menschen als letztes Schosskind der Natur und die Humanität als harmonische Ausbildung aller unserer Anlagen preisenden Herder stand, so dürfte die Behauptung erlaubt sein, dass Schelling über das Mitleid ebenso wie Kant, Fichte und Herder dachte. Andererseits wird Schelling, solange er von Spinozas Rationalismus (s. o. Einleitung) sich leiten liess, auch inbezug auf den Wert oder Unwert des Mitleids dessen Ansichten gehuldigt haben. Wieder anders wird es damit geworden sein, als er Plato und die Neuplatoniker auf sich einwirken liess, erst recht aber, als er den von Baader gepriesenen und erst wieder in der Philosophie zur Geltung gebrachten Mystiker Boehme studierte, ein Studium, welches bei gleichzeitigem Umgange mit Baader und unter Polemik mit Eschenmayer immer mehr dazu beitrug, dass „sich das religiöse Problem ins Innerste seines Geistes drängte". Dies zeigt sich zunächst in der Schrift „Philosophie und Religion"

(Bd. VI, S. 11—71). Hier stellt Schelling das Verhältnis des Sittlichen zum Gottesbegriffe dahin fest, dass „das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit **ein** Wesen ist, und dies in seinen Handlungen ausdrücken ebenso viel ist, als das Wesen Gottes ausdrücken“ (S. 53). „Eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschliesst, ist ein Unding.“ Allein „vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch Sprung denkbar“. Der Grund der Sinnenwelt kann nicht in einer Mitteilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mitteilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten liegen“ (S. 38). Schelling wandte sich bereits in dieser Schrift zum Theismus, er stellte sich — wie Baader — auf den religiösen Standpunkt, um eine Religion zu erlangen, „die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist“ (cf. das Fragment „Über das Wesen der deutschen Wissenschaft“ Bd. VIII, S. 8 f). Nun ist es immer eine Begleiterscheinung des Theismus, dass sich das Problem des Bösen und der Theodicee geltend macht. So auch bei Schelling. Es fragt sich, ob das Böse wirklich oder unwirklich ist. Im ersteren Falle muss Gott irgendwie an dessen Erscheinung beteiligt sein, im letzteren würde die Erfahrung Lügen gestraft. Bei Schelling tritt dies Problem zuerst in der Schrift „Philosophie und Religion“ (s. o.) auf und wird in seinem Briefwechsel mit Eschenmayer noch näher besprochen. Der Grund des Bösen liegt für ihn in der Gottheit selbst (cf. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Bd. VII, S. 369 ff), der Mensch aber ist

frei (l. c. S. 458) d. h. er kann streben, aus der Wahrheit in die Lüge übertretend seine Selbstheit zum Herrschen zu erheben und das Geistige in sich zum Mittel herabzusetzen, oder mit göttlicher Hilfe — im Zentrum verharrend — den Sonderwillen dem Willen der Liebe unterzuordnen. Letzteres ist durchaus nicht leicht. Ganz abgesehen davon, dass der Mensch hiezu, wie zu allem, Hilfe braucht (cf. Bd. VII, S. 389), muss er, um das Gute vollbringen zu können, dessen Gegensatz überwinden, wozu ihn auch das Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott antreiben wird, wenn er sich eben bewusstermassen entschliesst, den Eigenwillen zu bewältigen und den Willen der Liebe zu bewähren (l. c. S. 398ff).

Sehen wir von dem bisher Gefundenen auf das Mitleid selbst, so lässt sich folgendes sagen: Nach Schelling ist es in der Freiheit des Menschen begründet, dass er unter Überwindung von Schwierigkeiten das Gefühl des Mitleids hegen und vom Mitleid getrieben Gutes tun, aber auch sich auf sich selbst konzentrierend das Gefühl des Mitleids in sich unterdrücken und es in Taten umzusetzen unterlassen kann. Im letzteren Falle freilich entzieht sich der Mensch der Möglichkeit göttlicher Hilfe zum Guten und entschlägt sich eigenwillig der Verantwortlichkeit vor Gott, handelt also aus freiem Entschlusse böse. Je nachdem er also mitleidig ist oder nicht, bemisst er seinen eigenen Wert oder Unwert vor sich selbst und vor Gott. Kant und Fichte haben wohl auch in unserer Frage Schelling beeinflusst, Spinozas schroff ablehnende Haltung dürfte ihm klar gemacht haben, zu welchen Konsequenzen der Rationalismus auch hier führt, und von Boehme und Baader dürfte er auf die religiöse Anschauungsweise gebracht worden sein, in welcher wir ihn sich bewegen sehen. Unter wirklich neue Gesichts-

punkte das Mitleid zu rücken, blieb jedoch Schelling versagt.

7. Kapitel.

Das Mitleid bei Herbart.

Für Herbart ist die Ethik ein Teil der Ästhetik. Diese hat die Aufgabe, die gesamten einfachen Verhältnisse, so viele es deren geben mag, aufzusuchen, welche bei vollendetem Vorstellen Beifall oder Missfallen erzeugen (Jodl a. a. O.). „Ästhetische Urteile liegen unter anderen auch den moralischen zugrunde“ (Herbart, Encyclopädie, Ges. WW. Bd. II, S. 75) und „das sittlich Schöne ist etwas so Einfaches, so Ursprüngliches und Selbstverständliches, dass es den aus dem Gegensatz zwischen Geschmack und Begehrung hervorgehobenen Begriffen notwendig entschlüpfen muss“ (Herbart, allgemeine praktische Philosophie, Ges. WW. Bd. VIII, S. 57). Auch unter dem Namen der Tugend und der Pflicht sind ästhetische Urteile verborgen, welche man wohl theoretisch, nicht aber praktisch abstrakt darstellen kann. Die wahre Substanz der Sittenlehre besteht in den ästhetischen Urteilen und äussert sich als Kraft, welche man ebensowenig ableiten als erklären kann, sondern als gegeben betrachten und gelten lassen muss (II, 325). Darüber kann auch die Wissenschaft nicht hinaus. Herbart nennt nun fünf Grundformen ursprünglich gefallender Willensverhältnisse und bezeichnet sie als „praktische Ideen“: Innere Freiheit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht und Billigkeit (II, 233).

Für unsere Frage kommt die praktische Idee des Wohlwollens inbetracht. Hiezu muss zunächst ein Verhältnis des einen wollenden Wesens zu dem anderen wollenden Wesen angebahnt werden. Dies geschieht

dadurch, dass beide von einander wissen, wobei es gleichgiltig ist, auf welchem Wege dieses Wissen zustande kommt. Der eigene Wille muss aber den Willen des Anderen voraussetzen d. h. „ihn denken als begehrend ein Wohl, als sich sträubend gegen ein Übel“ (Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 184ff). Wenn man dann den eigenen Willen auf den vorausgesetzten fremden Willen bezieht und jedes andere Motiv ausscheidet, welches nicht in der Rücksicht auf den fremden Willen selbst liegt, so ist Wohl- (oder auch Übel-) Wollen vorhanden.

Herbart dringt darauf, dass dies Verhältnis des eigenen Willens zu dem vorausgesetzten, gedachten Willen des Andern in möglichster Reinheit gefasst werde, da er befürchtet, das von ihm statuierte Wohlwollen werde sonst mit der Sympathie, dem Mitleid oder der Mitfreude, verwechselt. Sobald nämlich der Eine den Anderen als Mittel für seinen Zweck ansieht und ihn deshalb auf seine Seite zu bringen sucht, also nicht bloss für den Andern, sondern auch für sich selbst etwas will, fehlt das dem Wohlwollen spezifisch eigentümliche Merkmal, „die dem anderen Willen unmittelbar, ohne ein fremdes Motiv seinem Gewollten als einem fremden sich widmende Gesinnung“ (Hartenstein a. a. O.). Ebensowenig wie in der blossen Übereinstimmung der Willen vermag Herbart im Mitleid das Merkmal des Wohlwollens zu finden. Wer Sympathie (= Mitleid oder Mitfreude) empfindet, ahmt nur die Empfindung nach, welche ein Anderer hatte. „Dieselbe Empfindung, die ein Anderer schon hatte, unwillkürlich nachahmen, heisst aber dieselbe Empfindung noch einmal haben. Ein solcher einfacher Zustand nun ist kein Verhältnis; daher fehlt die Bedingung des Beifalls“ (VIII, 42 f). Es ist

wohl möglich, dass man einen fremden Zustand mitempfindet, es kann auch vorkommen, dass man unter der Empfindung dieses fremden Zustandes selbst mehr und schmerzlicher leidet als der, welcher eigentlich und unmittelbar in seinem Banne steht, aber dann empfindet man diesen Zustand eben nicht mehr als fremdes Leid oder als fremde Freude, sondern als eigenes Leid oder eigene Freude, und damit ist das Verhältnis zum Andern faktisch aufgehoben. Psychologisch mag ja das Mitleid mit dem Wohlwollen noch so eng verwandt sein, das Wohlwollen kann sich sogar zum Mitleid wie Grund und Folge verhalten, mit dem Begriffe des Wohlwollens hat der des Mitleids nichts zu tun. „Nützlich mag es wohl sein für die Menschen, dass leicht genug eine gemeinschaftliche Rührung sie alle ergreift und zu einem Zwecke bewegt, dies bewirkt Vereinigung der Kräfte, aber keine Harmonie in den einzelnen Gemütern, für die man sie loben könnte. So verhält es sich mit der blossen Teilnahme; — musste man denn mit ihr das Wohlwollen oder die Güte verwechseln?“ (VIII, 43). Doch leugnet Herbart nicht, dass das Mitleid gar edle Folgen haben kann, er sieht in ihm sogar eine Quelle des Wohlwollens, wenn man so sagen darf: Man ahnt eine fremde Empfindung unwillkürlich nach; allmählich wird man sich darüber klar, dass ein Anderer so empfindet; der eigene Wille sondert sich von dem fremden ab: „Die Glieder des Verhältnisses treten auseinander und erst, indem sie reiner und reiner auseinandertreten, verwandelt sich mehr die Sympathie in Güte, das Gleichgiltige in das Gefallende“ (VIII, 43).

Die Idee des Wohlwollens bestimmt zusammen mit den anderen praktischen Ideen die Sinnesart des Menschen. Dieser nun steht nie für sich allein in der Welt,

sondern bildet ein Glied der menschlichen Gesellschaft. Aus beiden Gründen leitet Herbart den Begriff der Tugend ab. Letzterer ist in der Reihe der sittlichen Begriffe nicht der erste, sondern er entsteht, indem die Einheit der Person zur Gesamtheit der praktischen Ideen hinzugebracht wird. Die einzelnen Ideen verstummen aber nicht durch ihre Vereinigung, sondern jede derselben behält noch immer eine Stimme für sich allein; daher wird von verletzten Pflichten oft genug geredet, ohne dass man sich um die ganze Persönlichkeit des Handelnden kümmere" (VIII, 337). Mag nun auch der Sprachgebrauch die löblichen Seiten einer Person als einzelne Tugenden bezeichnen (VIII, 343), was sich psychologisch ja allerdings rechtfertigen lässt, „keine dieser Tugenden ist die Tugend selbst." Wollte man demnach das Mitleid und das von ihm bestimmte Handeln zu den Tugenden rechnen, so müsste es in einer der praktischen Ideen und zwar in der des Wohlwollens seine Triebfeder haben. Dies lehnt aber, wie wir eben gesehen haben, Herbart schroff ab. Das Mitleid hat kein Merkmal des Wohlwollens an sich, es ist also keine Tugend, aber auch keine Pflicht; denn auch der Begriff der Pflicht ist ein aus den fünf praktischen Ideen abgeleiteter. Was nur immer diese Ideen nicht zu Triebfedern hat, kann nicht Gegenstand einer Pflicht sein. Wohin wir demnach bei Herbart blicken, überall beobachten wir sein Bestreben, das Mitleid aus der Ethik zu verweisen und die einzelnen Kennzeichen desselben anderen Begriffen beizulegen, vor allem der aus der Idee des Wohlwollens sich ergebenden (mitteilenden) Liebe (vergl. die Ausführungen bei Hartenstein a. a. O. S. 478 f.).

8. Kapitel.

Das Mitleid bei Schopenhauer.

Nach Kant bildet der kategorische Imperativ das Fundament der Moral. Schopenhauer bezeichnet diese Behauptung als „völlig unberechtigt, grundlos und erdichtet“ (cf. „die beiden Grundprobleme der Ethik“ in der Ausg. von Reclam S. 496) und stellt den ganzen imperativischen Charakter der Ethik in Abrede. Wenn Kant es als obersten Grundsatz der Ethik hinstellt: „Handle nur nach der Maxime, von der du wollen kannst, dass sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen gelte!“ (a. a. O. S. 521), so vermisst Schopenhauer in diesem Grundsatze das reale, im unmittelbaren Bewusstsein sich ankündigende, den Willen nötigende Gesetz (S. 522 ff.) und kann in ihm nichts weiter als einen „durch subtile Abstraktion gefundenen, dabei ganz inhaltslosen Grundsatz“ erblicken. Grundlage der Moral bezw. des moralischen Handelns kann nur „ein Gefühl sein, welches von Natur aus und empirisch beglaubigt im Bewusstsein liegt und so stark sich geltend macht, um dem ebenso unmittelbar und ebenso gebieterisch den Willen beherrschenden Prinzip des Egoismus die Wage zu halten.“ Alle menschlichen Handlungen erfolgen aufgrund der das Wohl und Wehe sowohl des Einzelnen wie der Gesamtheit bezweckenden Motive. Alle Handlungen, welche bloss auf das Wohl und Wehe des Handelnden selbst abzielen, sind egoistisch, darum auch moralisch wertlos. „Egoismus und moralischer Wert einer Handlung schliessen einander schlechthin aus“ (S. 585 f.). Die Abwesenheit jeglichen egoistischen Motivs allein bildet das Kriterium der moralischen Handlung. Bei letzterer muss es sich lediglich um das Wohl und Wehe eines Anderen han-

deln: „Sein Wohl und Wehe muss unmittelbar mein Motiv sein . . . bisweilen sogar in dem Grade, dass ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe mehr oder weniger nachsetze.“ Zu diesem Zwecke bedarf es einer gänzlichen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Handelnden und dem Andern, ersterer muss sich mit letzterem identifizieren, er muss sein Weh mit ihm fühlen und leiden, wie er sonst nur dessen eigenes fühlt und leidet. Dieser Vorgang ist aber kein erträumter, sondern ein wirklicher und sogar gewöhnlicher, das Phänomen des Mitleids.

Schopenhauer definiert das Mitleid als „die ganz unmittelbare, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängige Teilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht“ (S. 589). Für ihn ist das Mitleid die einzig echte Erscheinungsform des Sittlichen, und „nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert“ (l. c.). Eigentümlich könnte es anmuten, dass Schopenhauer bloss vom Leiden des Anderen redet, allein das hängt mit seiner ganzen pessimistischen Lebensauffassung zusammen, aufgrund deren er nur ein negatives, nie aber ein positives Glück, nur den Mangel d. h. den Schmerz als unmittelbar gegebenes anerkennt und unter „Wille nichts anderes als ein Streben ohne Ziel und Ende“ verstehen kann, wie dies in seinem Werke „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (I § 58, II c. 46) ausgeführt wird. Wann nun veranlasst das Leiden des Anderen zum Handeln? Schopenhauer statuiert hiefür zwei Möglichkeiten: Das Mitleid wirkt dem Egoismus entgegen, es verbietet, dem Näch-

sten ein Leid zuzufügen, und ruft dem Menschen zu: 'Neminem laede!' Das ist aber der mindere Fall, höher steht der andere, wo das Mitleid antreibt zu helfen, wo es fordert: 'Immo, quantum potes, juva!' Diese beiden Sätze enthalten das Princip, den obersten Grundsatz der Ethik, und erweisen das Mitleid als das ethische Urphänomen.

Aus der ersten Formel leitet Schopenhauer die Kardinaltugend der Gerechtigkeit her. Alle unsere Handlungen, sofern sie von dem Egoismus veranlasst sind, gehen auf Ungerechtigkeit hinaus. Den Egoismus gilt es nun freiwillig zu negieren, um das Interesse des Nächsten zu wahren. Diese freiwillige Beseitigung des Egoismus stellt die „Gerechtigkeit" dar. Bei ihr hält das Mitleid davon ab, das Recht des Anderen zu verletzen.

Anders ist dies bei der Tugend der Menschenliebe. Hier geht das Mitleid darauf aus, unter Ausschaltung alles Strebens nach Lohn oder der Furcht vor Nachteilen einzig und allein das Wohl des Anderen zu schaffen. „Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγάπη, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das grosse, auszeichnende Verdienst des Christentums ist" (S. 609). Schopenhauer führt zum Beweise dafür Jesu Wort an, dass die linke Hand nicht wissen soll, was die rechte tut, ferner dies, dass alles ostentative Geben wertlos sei (Matth. 6, 2), verweist aber auch auf die Veden, welche den, der um irgend eines Lohnes willen ein Werk tut, als auf dem Wege der Finsternis begriffen und zur Ewigkeit unreif bezeichnen. Um es nun dahin zu bringen, dass für mich zwischen Leidensehen und Leiden kein Unterschied sei, muss ich mich mit meinem Nächsten völlig identificieren: Sein Leid

wird mein eigenes, ein Unterschied zwischen ihm und mir ist absolut nicht mehr vorhanden (S. 611). „In ihm leide ich mit, trotzdem dass seine Haut meine Nerven nicht einschliesst. Nur dadurch kann sein Wehe, seine Not Motiv für mich werden: ausserdem kann es durchaus nur meine eigene“ (S. 611). Darin erblickt Schopenhauer „einen mysteriösen, innern Vorgang,“ der aber doch alltäglich und „sogar den hartherzigsten und Selbstsüchtigsten nicht fremd geblieben ist.“ Wie Schopenhauer zu dieser Anschauung vom Mitleid kommt, ist leicht erkennbar. Wer, wie er in seinem Pessimismus, das Leben als unsägliches Elend und ununterbrochenes Leiden ansieht, wer aufgrund dessen das Nichtsein höher als das Sein einschätzt, muss dahin kommen, dass er nicht nur dem wirklich Elenden und Hilfsbedürftigen Teilnahme und Hilfe angedeihen lässt, sondern dahin, dass er in jedem, auch in dem scheinbar Glücklichsten und von Vielen Beneideten ein bedauerns- und bemitleidenswertes Geschöpf erblickt, er muss darnach streben, jeden Mitmenschen ohne Ausnahme auf eine höhere Stufe des Wohlseins zu heben.

Schopenhauer liefert hier ein Analogon zu — Kant. Dieser fordert Freiheit des Sittlichen vom Sinnlich-Empirischen, also von Neigung, Gefühlen und Trieben (s. o. 1. Kapitel S. 6), Schopenhauer verlangt Reinigung des Sittlichen von allem Egoistischen. Allein es fragt sich doch, ob das Mitleid wirklich das leistet, was sich Schopenhauer von ihm verspricht. Wenn ich mitleide, so ist doch klar, dass ich selbst auch leide. Also ist dann die Handlung, welche ich aus Mitleid vollbringe, doch nicht bloss altruistisch, sondern bis zu einem gewissen Grade egoistisch. Mit Recht betont dies Tschofen und erinnert daran, dass, wer es unterlässt, aus Mitleid

dem Nächsten Gutes zu tun, doch auch einer inneren Strafe, zum mindesten dem Gefühle der Unlust verfällt, während er im anderen Falle das des inneren Wohlbehagens und dieses wieder als eine Art Lohn hat (Tschofen a. a. O. S. 66 f.). Auf ein Anderes sei hier noch andeutungsweise hingewiesen: Ist es nicht möglich, dass, wer im Anderen bloss ein bemitleidenswertes Wesen erblickt und sich mit ihm identifizieren zu müssen meint, wer also den Wert des Lebens gering erachtet, sich selbst verachtet und so zur Menschenverachtung in Sinn, Wort und Tat gelangt? Das ist die Konsequenz, welche u. E. Fr. Nietzsche aus Schopenhauers Pessimismus gezogen hat. Schopenhauers Mitleidsmoral darf durchaus nicht so hoch angeschlagen werden, wie dies von Seiten derer geschieht, die sich von der schönen Diktion und den scheinbar treffenden Ausführungen dieses Philosophen einnehmen lassen. Was wir vielmehr allenthalben bei Schopenhauer beobachten können, tritt eben auch bei seiner Betonung, Verteidigung und Erhebung des Mitleids zum Fundamente der Moral klar zutage: Glänzende Worte und blendende Beweisführung, aber einseitige und vom rein persönlichen Standpunkte aus orientierte Haltung.

Schlussbetrachtung.

Der Gang der Untersuchung hat uns gezeigt, wie verschieden die Philosophen des 19. Jahrhunderts in Deutschland von Kant bis Schopenhauer über Wesen und Wert des Mitleids dachten. Wir rekapitulieren kurz die Ansichten der einzelnen Philosophen:

Kant erkennt nur dem Handeln moralischen Wert zu, das aus sittlichem Grundsatz erfolgt. Das Mitleid,

als ein Gefühl, ist nur ein pathologisches Motiv. An seine Stelle hat das active Wohlwollen zu treten.

Ähnlich ist Fichtes Stellung. Tatkräftige Hilfe ist eine Pflicht, die sich aus der Achtung vor dem eigenen Ich wie vor der diesem völlig gleichwertigen Persönlichkeit des Andern ergibt.

Krause bezeichnet das Mitleid und das aus ihm geborene Handeln als schlechthinige Pflicht, der zu genügen aber nur unter dem Beistande der Hilfe Gottes möglich ist.

Baader kommt zu der dem römisch-katholischen Standpunkt entsprechenden Anschauung, das Gefühl und die Handlungen des Mitleids als verdienstlich und nur unter Gottes Beistand vollziehbar darzustellen.

Hegel lässt die Frage, ob das Mitleid Pflicht oder ein Adiaphoron ist, offen, indem er auf die Wandelbarkeit des Pflichtbegriffes und die Irrtumsfähigkeit des Gewissens hinweist, ohne zu verhehlen, dass das Mitleid auch zum Schlechten führen kann.

Schleiermacher betrachtet das Mitleid unter dem Gesichtspunkte der Fürsorge, ohne sich genauer und zusammenhängend zu äussern.

Schelling bestreitet nicht nur nicht die sittliche Berechtigung des Mitleids, sondern fordert sogar, dass sich der Mensch zu dessen Übung frei entscheide, sich dadurch Gottes Hilfe zum Guten sichere und in seinen wie in den Augen der Anderen seinen sittlichen Wert bezeuge.

Herbart ist bemüht, das Mitleid aus der Ethik zu verweisen und zwar, weil es weder Pflicht noch Tugend sein kann, ferner weil die Kennzeichen des Mitleids der aus der Idee des Wohlwollens hergeleiteten mitteilenden Liebe zuzuerkennen sind.

Schopenhauer endlich sieht ähnlich wie Hume und Rousseau im Mitleid das primäre Gefühl, welches sogar das Fundament der Ethik bildet und, sofern es die völlige Identifizierung des eigenen Ich mit dem Anderen ermöglicht, allein zur Gerechtigkeit und Menschenliebe zu führen vermag.

So stellt sich denn das Mitleid als überaus verschieden gewertetes, von den meisten aber als berechtigt anerkanntes Gefühl dar, welches dem Menschen ein Vierfaches auferlegt:

I. Zurückdrängung egoistischer Neigungen,
II. Aus der Selbstachtung geborene Achtung des uns völlig gleichen Anderen,
III. Inniges Sich-Versenken in den Schmerz des Andern,
IV. Tatkräftige Hilfe zur Beseitigung des Schmerzes des Andern.

Nachweis der benützten Litteratur.

Allihn, F. H. Th., Über das Leben und die Schriften J. F. Herbarts: Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. 1, Jahrg. 1861.

Allihn, F. H. Th., Die Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart: Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. 2, 3 u. 5, Jahrg. 1862, 1863, 1865.

Baader, F. v., Sämtliche Werke ed. Hoffmann u. A., Leipzig, Bethmann 1851 ff., Bd. 1, 8, 9, 15.

Erdmann, J. E., Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, Leipzig, Vogel 1853 Bd. 2.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie, 5. Aufl. Leipzig, Veit 1905.

Fichte, J. Gottl., Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena u. Leipzig, Gabler, 1798.

Fichte, J. H., System der Ethik, Leipzig, Dyk 1850, 1. Teil.

Hartenstein, G., Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig, Brockhaus, 1844.

Hartmann, E. v., Schellings philosophisches System, Leipzig Haacke, 1897.

Hartmann, E. v., Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrhunderts, in „Gesammelte Studien und Aufsätze", Berlin, Duncker, 1876.

Hegel, G. W. F., Werke, vollständige Ausgabe ed. Marheineke u. A. Bd. VII, Abt. 2, Bd. VIII, Berlin 1833 ff.

Herbart, J. F., Sämtliche Werke ed. Hartenstein, Leipzig, Voss, 1850 ff. Bd. 2, 8 und 9.

Jodl, J., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart, Cotta, 1889 Bd. 2.

Kant, J., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1797.

Kant, J., Kritik der praktischen Vernunft, ed. K. Kehrbach, Leipzig, Reclam*).

*) Die im Texte gegebenen Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe.

Kant, J., Kritik der praktischen Vernunft, in J. H. Kirchmanns philosophischer Bibliothek, Berlin, Bd. 26.

Krause, K. Fr. Ch., Die Gebote der Menschlichkeit, Gebote der Menschheit an jeden einzelnen Menschen, in „Die neue Zeit," 2. Heft, Prag 1872.

Krause, K. Fr. Ch., Der Glaube an die Menschheit, in „Die neue Zeit," 3. Heft, Prag 1872.

Krause, K. Fr. Ch., Wahlspruch des Menschlich-Gesinnten, in „Die neue Zeit", 3. Heft, Prag 1872.

Krause, K. Fr. Ch., System der Sittenlehre, 1. Teil, Leipzig 1810.

Schelling, F. W. Jos., Sämtliche Werke, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1860 ff., I. Abteilung Bd. 6, 7, 8.

Schleiermacher, F., Philosophische Sittenlehre ed. J. H. Kirchmann, philosophische Bibliothek, Berlin, Bd. 24.

Schopenhauer, A., Die beiden Grundprobleme der Ethik, Leipzig, Reclam.

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig, Brockhaus 1844.

Spinoza, B., Ethik, in J. H. Kirchmanns philosophischer Bibliothek, Berlin 1868, Bd. 56—57.

Thilo, Ch. A., Die Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel; B. auf dem Gebiete der praktischen Philosophie: Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. 1, Jahrgang 1861.

Tschofen, J. M., Die Philosophie Artur Schopenhauers, Züricher Dissertation 1879.

Windelband, W., Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, Breitkopf & Haertel, 1880.

Zange, F., Über das Fundament der Ethik, Leipziger Dissertation 1872.

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen, Leipzig, Reisland 1879 ff.

Zeller, E., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig, Reisland, 1905.

Inhalt.

	Seite
Einleitung: Spinoza	3
1. Kapitel: Das Mitleid bei Kant	6
2. Kapitel: „ „ „ Fichte	9
3. Kapitel: „ „ „ Krause und Baader	19
4. Kapitel: „ „ „ Hegel	23
5. Kapitel: „ „ „ Schleiermacher	30
6. Kapitel: „ „ „ Schelling	34
7. Kapitel: „ „ „ Herbart	38
8. Kapitel: „ „ „ Schopenhauer	42
Schlussbetrachtung	46

Curriculum vitae.

Ich, Johann Georg Ludwig Pickel, bin am 22. Januar 1875 zu Erlangen als Sohn des i. J. 1886 verstorbenen Dekateurs Ludwig Pickel und seiner Ehefrau Anna Barbara, geb. Meier, geboren. Die Volksschule besuchte ich $3^1/_2$ Jahre lang in Erlangen und trat dann an das humanistische Gymnasium daselbst über, welches ich am 14. Juli 1894 absolvierte. Im gleichen Jahre bezog ich die Universität meiner Vaterstadt und widmete mich vier Jahre lang dem Studium der evangelischen Theologie und der Philosophie. Im August 1898 bestand ich die theologische Aufnahmsprüfung und trat in den Dienst der bayerischen evangelisch-lutherischen Landeskirche. Von 1898—1900 wirkte ich als Privatvikar in Gräfensteinberg, seit 1. Oktober 1900 als Pfarrverweser in Burghaslach, Osternohe, Kirchensittenbach I und II, letzteres mit Oberkrumbach vereinigt. Im Juli 1903 bestand ich die theologische Anstellungsprüfung und trat im September 1903 mit Anna Eleonore Ebert aus Erlangen in den heil. Ehestand. Am 4. September 1907 wurde ich zum kgl. Pfarrer in Karlshuld ernannt, woselbst ich seit 1. November 1907 tätig bin.